

# IZVORUL

REVISTĂ DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

**1989**  
**1**

PUBLICAȚIA  
UNIUNII DEMOCRATICE  
A ROMÂNILOR  
DIN UNGARIA





# IZVORUL

REVISTĂ DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

PUBLICAȚIA  
UNIUNII DEMOCRATICE A ROMÂNILOR  
DIN UNGARIA · GIULA



COMITETUL  
DE REDACȚIE:

dr. János BENCSIK  
Lucia BORZA  
Elena CSOBAI  
Emilia MARTIN  
Gheorghe MARTIN

Redactor:  
Alexandru HOȚOPAN

Lectori:  
Edda ILLYÉS  
Gheorghe SANTAU

*În clișeul de pe copertă:*

*Tineri în costum popular moldovenesc*

ISSN 0231-2131  
ANUL VI.

Editor responsabil:  
Gheorghe MARC

Adresa redacției:  
5701 GYULA, Pf.: 95

N-a trecut nici măcar un jumătate de an de când, imediat după apariția singurului număr din anul trecut al revistei de etnografie și folclor

## „IZVORUL”

colectivul nostru de redacție a primit vestea îmbucurătoare potrivit căreia: din nou ne sînt asigurate toate condițiile ca să putem reveni la tradiția inițială, la apariția de două ori pe an.

Bine-nțeles, nu e un lucru prea fericit să editezi o publicație periodică cu prea mulți factori ai nesiguranței; să manevrezi, forțat fiind mereu în dependență de constrîngeri birocratice (subiective) și financiare (obiective) care, în fond, îți depășesc sfera de competență; să te angajezi la o sarcină de suflet cu sabia lui Damocle deasupra capului, pericol de care nu sîntem scutiți nici în faza indeletnicirii reluate. Căci ceea ce s-a putut întîmpla ieri, poate se va repeta mâine. Și totuși! Da, cu toate că sîntem conștienți de unele eventualități nedorite dar posibile, iată că ne prezentăm din nou de două ori pe an, nutrind speranța că această revenire la tradiția inițială va aduce satisfacții tuturor colaboratorilor, cititorilor și simpatizanților noștri.

*Al. Hoțopan*

Ana Hoțopan

## Miturile și riturile de construcție Mitologia – o protofilosofie a societăților tradiționale

Definițiile de dicționar — *Lexis*, *DEX* — prezintă *mitul* ca fiind sinonim cu *legenda* sau *basmul*. Această sinonimie se explică, între anumite limite, prin faptul că *mitul*, ca și *legenda* sau *basmul*, este un produs al ficțiunii. Valoarea *mitului*, pentru creatorii lui, este însă alta decît cea a *legendei* sau a *basmului*, specii create de imaginația poetică. *Mitul*, cum observa *Mircea Eliade* (*Aspectele mitului*, București, Univers, 1978, p. 20). „corespunde unei profunde nevoi religioase, unor năzuințe morale, unor constrîngeri și unor imperative de ordin social și chiar unor exigențe practice. În civilizațiile primitive, *mitul* îndeplinește o funcție indispensabilă: el exprimă, scoate în relief și codifică credințele: salvgardează și impune principiile morale; garantează eficacitatea ceremoniilor rituale și oferă reguli practice ce urmează să fie folosite de om.”

Existența unor neconcordanțe, chiar a unor accepții diferite ale termenului, prezente chiar în studiile consacrate *mitului*, ne obligă (spre a evita confuziile) să pornim de la o definiție a *mitului*, în care vom reține accepțiile sub care vom folosi termenul în cuprinsul acestor pagini. Punctul de vedere adoptat în formularea acestei definiții de lucru pornește de la studiile lui *Mircea Eliade*. În conformitate cu înțelegerea celebrului cercetător al religiilor, *mitul* ar reprezenta o formă a



culturii spirituale, specifică societății primitive, incluzînd o reprezentare generalizată a realității și o încercare de explicare a ei. Această cultură împrumută, în mod obișnuit, aspectul unei narațiuni populate de ființe și întîmplări fabuloase, simbolizînd forțe, fenomene și procese naturale sau sociale. În funcție de tema narațiunii, putem distinge între miturile cosmogonice, — care povestesc cum a apărut lumea —, miturile escatologice, imaginînd un sfîrșit al lumii, miturile etiologice, care se referă la originea unor fenomene, obiceiuri, instituții etc.

De o extremă importanță pentru definirea și recunoașterea mitului este, cum observa Marcel Mauss (*Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967, p. 250), relația acestuia cu ritul: „*Le mythe proprement dit est une histoire crue, entraînant en principe des rites. Le mythe fait partie de système obligatoire des représentations religieuses, on est obligé de croire au mythe*”.

Există și a fost semnalată, de asemenea, o valoare gnoseologică a mitului. André Jolles (*Formes simples*, Paris, Seuil, 1972, p. 77) asimila mitologia unei protofilosofii, insistînd asupra faptului că include o concepție asupra vieții și a naturii, o interpretare a naturii, un aspect al vieții religioase și un stadiu determinat al evoluției acesteia: „*Produit de l'imagination, le mythe possède également une logique particulière, contient la cosmologie primitive et, pour ainsi dire, la „protophilosophie”; il est à l'origine du développement de la science et de la philosophie — en partie grâce à l'opposition entre la pensée conceptuelle, devenue adulte, d'individualités exceptionnelles et les conceptions imaginaires et anthropomorphes de se mythe*”. Capacitatea mitului de a propune o imagine a lumii — *imago mundi*, în terminologia folosită de M. Eliade — și o anumită viziune asupra vieții explică de ce, în mod obișnuit, mitologia a fost asimilată unei protofilo-

sofii. Studiile consacrate mitului au subliniat faptul că orice mitologie își are punctul de sprijin într-o ontologie de tip idealist, a cărei coloană de susținere o constituie *sacralul*. Sinonim cu absolutul, sacralul califică, în primul rînd, un nivel ontic superior umanului, acela al divinităților ce au creat lumea, formele de viață etc. Dar sacralul, observă Mircea Eliade, (*Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 6—7) este imaginat ca o valoare ambivalentă, o zonă de coincidență a opuselor, putînd numi, fără ca situația să fie percepută ca o contradicție, atît puteri constructive, aspecte benigne, pure, luminoase, cît și puteri distructive, aspecte maligne, impure, întunecoase. Acest dualism al sacralului, exprimat deseori prin opoziții de tipul luminos (întunecat) reprezintă pentru gîndirea mitică însăși sursa mișcării cosmice. Externul conflict dintre cele două principii opuse, beneficul și maleficul, determină structura conflictuală a lumii pentru că tensiunea originară se multiplică, dînd naștere unor serii de valori opuse, care modelează substanța întregului univers: Viață Moarte, Bine/Rău, Frumos/Urît, Liniște/Nelinște etc.

Consecința acestei ambivalențe a sacralului este, în viziunea mitică, o discontinuitate a lumii. Timpul, spune Mircea Eliade, este imaginat în conformitate cu această concepție ca o curgere neomogenă, cu momente de valoare inegală, *faste* și *nefaste*, care ordonează ritmul activităților omenești. Spațiul nu mai puțin, este, la rîndul lui, resimțit ca discontinuu, împărțit în *locuri bune* și *locuri rele*, de fapt zone asupra cărora își exercită puterea aspectele opuse ale sacralului. Lucrurile, la rîndul lor, pot fi impregnate de sacru și, din acest motiv, pot căpăta, ca și actele omenești, valori malefice sau benefice. Chiar cuvintele, prin faptul că adeseori pot face obiectul unui *tabu lingvistic*, implicînd o dublă deschidere, spre un sens pozitiv sau negativ, pentru că întreaga structură a universului este imaginată a fi contaminată de sacru.



Umanul, conceput ca un nivel ontic inferior divinului, de care a fost creat, împreună cu întreaga lume vizibilă, ilustrează, în această viziune, existența imperfectă, situată sub semnul limitei, al cărei simbol grav, obsedant, este moartea. Dacă pentru gândirea mitică divinul înseamnă măreția, eternitatea, absolutul, umanul își recunoaște, în primul rînd, eteronomia, adică faptul că-și are cauza în afara sa, și, ca valoare dependentă, ajunge să figureze tocmai fragilitatea, efemeritatea și nesemnificativul vieții.

Nu trebuie să înțelegem, pornind de la acest mod de a prezenta raportul ființei umane cu sacru, așa cum este specificat de mit, că omul își *acceptă* inferioritatea. Am atras atenția asupra faptului că un mit poate fi recunoscut numai în măsura în care presupune un corelativ, ritul. Prin rit, prezentat de regulă ca „formă dramatizată a mitului”, omul se înscrie sau, mai exact, tinde să se înscrie în exemplar, în sacru, participînd, la modul simbolic, la un model superior lui. Rostul ritului devine unul eliberator deoarece, prin intermediul lui, omul încearcă să se desprindă din lanțurile contingenței. Dacă mitul dezvăluie imaginea unei umanități ce are conștiința fragilității propriului destin, ritul ne previne că nu o acceptă. Ca modalitate de remodelare a existenței, ritul nu este altceva decît o tehnică soterică și, totodată, o modalitate de a menține echilibrul unei lumi care, prin însăși structura imprimată de sacru, este tensionată, agitată, măcinată de conflicte.

Concepția cu privire la dualismul lumii explică, în cazul societăților tradiționale, obsedanta preocupare pentru *ordine*, termen ce dezvăluie existența unui sens al mișcării umane, preocuparea de a atinge și de a menține un echilibru al vieții. Într-o cultură tradițională, ordinea vieții este păstrată prin sisteme de norme și interdicții „datinile”, strîns legate de existența miturilor. Iată cum prezintă Mircea Eliade raportul

dintre mit și rit: „miturile descriu nu numai originea lumii, a animalelor, a plantelor și a omului, ci și toate evenimentele primordiale în urma cărora omul a devenit ceea ce e azi, adică o ființă murtoare, sexuală, organizată în societăți, nevoită să muncească și muncind potrivit anumitor reguli. Dacă lumea există, dacă omul există, lucrul se explică prin aceea că ființele supranaturale au desfășurat o activitate creatoare „în vremea începuturilor”. Dar alte evenimente au avut loc după facerea lumii și a omului, iar omul, așa cum arată azi, e rezultatul direct al acestor evenimente mitice, „el este constituit de aceste evenimente” (*Aspectele mitului*, p. 11).

Această precizare cu privire la rostul mitului, de a dezvălui un adevăr de natură să înlesnească o înțelegere a lumii, trebuie să o corelăm cu o alta, legată de raportul dintre mit și rit, de rostul mitului pentru ordinea practică a vieții: „Pentru omul societăților arhaice, ceea ce s-a petrecut ab origine e susceptibil să se repete prin forța riturilor. Esențialul pentru el e, așadar, cunoașterea miturilor” (op. cit., p. 13).

Rezumînd cele spuse, vom reține faptul că mitul, ca tip specific de povestire, încearcă să propună o *imagine a lumii*, dezvăluind conformația universului, întîmplările ce au declanșat cosmogonia etc. În viziunea mitului, apariția universului rămîne legată de existența unor ființe divine, deci aparținînd altui nivel ontic decît umanul. Lumea, diversele forme de viață, chiar omul, sînt rezultatele actelor acestor ființe redutabile. Tot atunci, în timpul mitic al începuturilor, *ab origo*, o serie de strămoși mitici sau eroi civilizatori și-au desfășurat existența, îndeplinind anumite munci, anumite acte, devenite exemplare prin situarea lor *in illo tempore*, în urma cărora au intrat în posesia unor valori absolute. Prin faptul că au dobîndit acele valori, eroii s-au situat în vecinătatea sacruului, a divinităților, imagini, prin excelență, ale unui absolut posibil.



Dacă ne oprim la acest punct al prezentării, ar trebui să acceptăm sinonimia dintre mit și legendă sau mit și basm, adică am putea să echivalăm mitul cu un tip de povestire explicativă, apropiată de structura legendei. Dar spre deosebire de această specie a epicii populare, care face parte dintr-un fond exoteric, mitul face parte dintr-un fond ezoteric, înconjurat de anumite precauții: nu este dezvăluit oricui, oriunde și oricând. Însăși apartenența mitului la un fond ezoteric de cunoștințe ne avertizează că, asemenea *descincului*, de exemplu, deține o putere pe care n-o poate manipula decât un inițiat. În ce constă această putere a mitului rezultă din observația lui Mircea Eliade pe care am amintit-o anterior. Pentru lumea arhaică, căreia îi aparține mitul, comportamentul, actele săvârșite de eroul mitic, îndată ce sînt cunoscute, sînt susceptibile de a fi repetate și, prin repetarea lor, devine posibilă înscrierea celui ce reiterează evenimentele mitice în existența exemplară a eroului spre a obține acele valori absolute pe care, altădată, le-a căpătat eroul. Ritul, forma corelată pe care o dezvoltă mitul, nu este altceva decât o tentativă de reiterare a evenimentului mitic. Ordinea ideală pe care o divulgă mitul, este conectată prin ritual la ordinea practică a vieții cu scopul de a o remodela și, în felul acesta, de a o impregna cu alte valori decât cele naturale. Că așa este o dovedește faptul că în societățile tradiționale diferitele acte cotidiene sînt modelate după scheme mitice. Existența, marile experiențe umane, îndeletnicire cum ar fi vînătoarea, războiul, agricultura etc. sînt modelate de autoritatea mitului. Viața se încheie astfel într-un sistem de paradigme, propuse de mitul ce le legitimează și, totodată, determină caracterul repetitiv al vieții. Explicația acestei situații — rezultă din studiile lui Mircea Eliade — ține de însuși tipul de mentalitate propriu culturilor arhaice în cadrul cărora, asumîndu-și prin rit comportamentul revelat de mit, omul își asumă și consecințele mitului.

Un aspect semnificativ al raportului dintre mit și rit a fost urmărit de Mircea Eliade în studiul intitulat *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (București, 1943), tema fiind reluată mai tirziu și în capitolul V — *Meșterul Manole și Mă-năstirea Argeșului* — din volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han* (București, ESE, 1980). Punctul de plecare al cercetătorului îl constituie celebra baladă a *Meșterului Manole*, construită pe tema sacrificiului necesar pentru a realiza o construcție durabilă. Cu cîțiva ani mai înainte de apariția primului studiu semnat de M. Eliade, *George Călinescu (Istoria literaturii române de la origine pînă în prezent*, București, 1941, p. 65) identifică în balada populară un mit estetic, referitor la condiția creației și a creatorului: „De astădată avem de aface cu un mit estetic și ca atare a fost dezvoltat. El simbolizează condițiile creației umane, încorporarea suferinței individuale în opera de artă”.

Perspectiva pe care cei doi cercetători o adoptă față de aceeași temă este diferită, ilustrînd tipuri diferite de lectură, care, totuși, rămîn complementare. Deoarece problemele implicate de aceste tipuri de lectură sînt de natură să pună mai puternic în lumină rolul pe care-l joacă mitul în interiorul unei culturi, vom încerca să prezentăm, prin reducere la articulațiile fundamentale, opiniile celor doi cercetători.

Exegeza lui Mircea Eliade are la bază o *lectură etnologică* a baladei *Meșterul Manole*. Analiza scenariului epic al baladei, detectarea principalelor motive prin corelarea cărora este construită balada constituie punctul de plecare al unei *deschideri* către vechile forme ale vieții *mitico-rituale*, către un sistem al credințelor și obiceiurilor de construcție. Fiecărui motiv îi este identificată *rădăcina etnografică* prin situarea lui în corespondență cu o temă mitică sau cu un moment ritual. Această deschidere către realitatea etnografică, larg ilustrată cu ajutorul unui fond exemplificativ, dezvăluie



la autor preocuparea de a recupera un adevăr particular al vieții: modul propriu unei culturi de a concepe și de a trăi, prin complexe mitico-rituale, experiența creației, o experiență care presupune permanent a raportare a umanului la divin și, prin aceasta, o sacralizare a vieții. Ipoteza susținută de M. Eliade este că orice act de creație este profund *ritualizat*, ca urmare a faptului că, implicându-se în act, omul caută să imite un *model divin*, cel pe care i-l oferă *mitul*. În această perspectivă, balada capătă valoarea unui *document* ce dezvăluie nu numai formele vieții religioase, ci și autoritatea lor asupra realului. Din demersul autorului că balada, ca *expresie* a unei realități etnografice, reclamă, spre a-i aproxima semnificațiile, situarea într-un context originar, acela al credințelor mitice și al practicilor rituale de construcție.

Numai prin situarea în acest context poate fi înțeleasă opera literară în toată complexitatea ei, deoarece semnificațiile îi rămân legate de semnificațiile originare ale mitului.

Lectura propusă de Mircea Eliade a avut o audiență deosebită. Punctul de vedere al autorului a fost preluat de numeroși folcloriști: Gh. Vrabie, *Balada populară română*, (București Editura Academiei, 1966, p. 69 și urm.), *Folclorul*, *Obiect, principii, metode, categorii*, (București, Editura Academiei, 1970, p. 304 și urm.), Gh. Ciompec, *Motivul creației în literatura română*, (București, Minerva, 1979, p. 17 și urm.), Ion Taloș, *Meșterul Manole*, (București, Minerva, 1973), George Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*. (București, Albatros, 1988, p. 188 și urm.) Autorii tuturor acestor lucrări, preluând perspectiva propusă de Mircea Eliade, își construiesc analiza într-un mod asemănător, prin reînscirerea baladei într-un vechi context mitico-ritual al vieții.

Spre deosebire de această modalitate de lectură, care de cele mai multe ori conduce la o dizolvare a operei literare în realitatea mitico-rituală evocată, George Călinescu propunea o

*lectură literară*. Pentru autorul *Istoriei literaturii române*, opera literară reprezintă o valoare suficientă sieși, ale cărei semnificații decurg din raportul în care intră diversele elemente constitutive. Semnificațiile nu mai sînt *induse* de un *context*, care generează și conține textul, ci sînt implicate și iradiate de însuși sistemul lor de organizare.

În această perspectivă, balada nu mai interesează ca *expresie* a unei realități etnografice, ci ca *impresie* produsă de meditația asupra unei experiențe umane fundamentale — *creația*. Pentru Călinescu, mitul nu mai este, în primul rînd, o realitate etnografică, ci o construcție simbolică, o „funcțiune hermetică”, deci o imagine — sau un complex de imagini — care *încifrează* un sens, un adevăr. Balada ar fi, deci, o meditație asupra actului creator și a condiției creatorului. Specificul acestei meditații ține de faptul că recurge nu la *concepte logice*, ci la *concepte sensibile*, imaginile poetice adresîndu-se zonei noastre intuitive, sensibilității noastre. Făcînd abstracție de *rădăcinile etnografice* ale faptelor evocate, *lectura literară* caută, în experiența umană evocată, dificultatea metafizică ce declanșează interogația, caută, deci, un *adevăr de ordin general*. În această perspectivă, semnificațiile faptelor evocate transcend ordinea *practică, imediată*, a vieții. Nu mai are importanță amănuntul că Manole ar fi fost numele unui meșter zidar ce a existat *cu adevărat*, deoarece în prezentarea autorilor baladei el capătă o dimensiune *simbolică*, ilustrînd *tîpul* creatorului și drama pe care o trăiește un creator. Mai mult decît atît, *numele* — atît în balada românească *Meșterului Manole*, cît și în balada maghiară despre *Soția zidarului Kelemen* — capătă valoarea unui *procedeu* subordonat intenției de a realiza un anumit efect estetic, acela de a marca opoziția dintre *adevăratul creator*, singurul cu existență *nominală*, deci avînd *identitate*, și *falșii creatori* — cei nouă sau *doisprezece* zidari — care nu au decît existență *nu-*



merică, deci nu au *identitate*. În balada românească, amănuntul acesta trebuie corelat cu altele, în primul rând cu faptul că Manole este singurul care respectă „*jurământul mare pe pîine și sare*”, ceea ce constituie o modalitate de a accentua opoziția dintre adevăratul și falșii creatori. De asemenea, finalul baladei, în episodul ce prezintă moartea meșterilor, reia aceeași opoziție deoarece, spre deosebire de falșii creatori, care *mor*, Manole își continuă existența prin metamorfoză, devenind: „*o fîntînă lină cu apă puțină...*” Sîntem, desigur, în fața unei *imagini* ce aduce sugestia că adevăratul creator este mai presus de destinul comun, pentru el moartea nu este decît o modalitate de a intra în eternitatea valorilor.

Exemplele evocate atrag atenția și asupra altui aspect: tendința imaginilor de a se organiza în *rețele*, în interiorul cărora se conotează reciproc, consolidîndu-și astfel semnificațiile simbolice. Unitatea de sens a întregii construcții este asigurată, pe de altă parte, de subordonarea tuturor motivelor componente față de temă, care capătă în felul acesta o funcție ordonatoare. Astfel, dacă ar fi să continuăm sugestiile lui George Călinescu, am putea deduce semnificațiile baladei fără să o mai raportăm la un context, ci considerînd-o structură independentă și suficientă. Structura este evidentă, în primul rând sub aspectul construcției, al compoziției, deoarece subiectul, seria de întîmplări prezentate, este compus prin corelarea citorva motive fundamentale: căutarea, preconstrucția, zidul instabil, amenințarea, visul, jertfa, jurământul, probele, sacrificiul, orfanul, ispitirea, condamnarea meșterilor, zborul, metamorfoza. La această suită de motive trebuie să adăugăm și episodul introductiv în care este fixat locul întîmplărilor — „*pe Argeș în jos, pe un mal frumos*” — și sînt prezenți protagoniștii întîmplărilor: „*Negru Vodă trece/cu tovarăși zece/nouă meșteri mari/calfe și zidari cu Manole zece,/care mi-i întrece*”.

Primul motiv epic, *căutarea*, s-ar părea că e subordonat intenției de a contura dificultatea pe care o presupune actul creator, care implică, înainte de toate, o căutare. Dar *căutarea* are un *obiect*, specificat de motivul următor, al preconstrucției. Meșterii caută „*un zid părăsit și neisprăvit*” — deci o construcție sau o încercare de construcție anterioară. Sugestia ar fi că orice act creator trebuie să se înscrie în prelungirea unui efort anterior, să-și asume o *tradiție*, al cărei simbol devine imaginea „*zidului părăsit și neisprăvit*”. Motivul ulterior, al zidului instabil — „*ce ziua zidea noaptea se surpa*” — sugerează o *imperfecțiune* a actului creator, avînd drept consecință tocmai instabilitatea creației. Semnificația aceasta este, de altfel, specificată de motivul visului: lui Manole, în vis, îi este dezvăluită explicația — pentru ca zidurile lui să dureze, trebuie să aducă o jertfă.

Motivul introduce nu numai motivul următor, al jertfei, ci, prin opoziția în care intră cu o secvență anterioară („*Meșterii grăbea, sfurile-ntindea, locul măsura...*”) în care actul creator era prezentat ca act *rațional*, ca meșteșug, dezvăluie și cealaltă dimensiune a actului creator, care este și *revelație*, comunicare cu o *idealitate*, figurată de lumea *visului*. Recunoaștem în această prezentare a actului de creație definiția argheziană din *Testament*: „*Slova de foc și slova făurită/impe-recheate-n carte se mărită*”. Ca și pentru *Arghezi*, în accepția căruia poezia era produsul întîlnirii dintre meșteșug — „*slovă făurită*” și *revelație* — „*slovă de foc*” — pentru creatorii baladei actul de creație presupune, de asemenea, fuziunea efortului rațional — „*locul măsurat*” — cu *revelația*, al cărei simbol este *visul*. Motivul devine totodată o modalitate de a disocia între *adevăratul creator*, cel care are *revelația* și *falsul creator*, cel care nu are acces în lumea ideală, a absolutului, pe care o înseamnă visul.

Motivul jertfei, dincolo de implicațiile lui mitico-rituale,



pare să dezvolte și o altă semnificație simbolică, aceea că actul de creație nu este un *autentic* act de creație atita vreme cît nu se sprijină pe *viață*. Numai ceea ce a adunat în sine *viața* este sortit să dureze, să reziste în timp!

Motivul jurămîntului — și încălcarea lui — este subordonat intenției pe care am amintit-o deja, de a disocia între condiția falsului creator și cea a adevăratului creator. Motivul rămîne legat, după cum am atras atenția, și de utilizarea altor procedee, de natură să sublinieze o opoziție semnificativă.

De o mai mare complexitate a semnificațiilor este în construcția baladei, motivul probelor. Prin faptul că obstacolele ridicate în calea soției apar la rugămintea meșterului, este scoasă în evidență o dramă a creatorului: prin vocația creatoare, Manole este solicitat de o ordine ideală a lumii, în care încearcă să se înscrie prin chiar actul creator, dragostea ce-l leagă de soție. Pe de altă parte, sugerează aspirația lui de a se împlini în ordinea reală a vieții, de care este profund legat. Motivul pune astfel în lumină o dualitate a spiritului superior, de un aspect asemănător celui ce caracterizează și *Luceafărul* eminescian, care, nu mai puțin, rămînea legat nu numai de o lume a absolutului, ci aspira prin iubire și la împlinirea în plan terestru.

Același motiv al probelor este subordonat intenției de a scoate în evidență *calitatea* vieții ce urmează să însuflească opera. Prin faptul că soția meșterului depășește toate obstacolele ce-i apar în cale, sînt puse sub accent calitățile sale: iubirea față de soț, devotamentul, tenacitatea, fidelitatea etc. Toate aceste atribute, pe care le întrunește *victima*, scot în evidență o exemplaritate a vieții ce urmează a fi jertfită. Sugestia ar fi că numai o *viață exemplară*, certificată prin chiar depășirea probelor la care a fost supusă, poate susține o operă. Sacrificiul pe care trebuie să-l facă adevăratul crea-

tor este însă cu mult mai mare și mai grav. Nu numai soția va fi jertfită, ci ca în balada despre *Soția zidarului Kelemen, și copilul*. Motivul orfanului amplifică astfel ideea sacrificiului creator: pentru a realiza o creație durabilă, adevăratul creator trebuie să jertfească tot ce are mai bun, tot ce-l leagă de destinul lui terestru. În accepția pe care George Călinescu a dat-o motivului, atunci cînd a preluat tema cu mijloacele romanului — *Bietul Ioanide* — semnificația pe care o afla motivului era aceea, că, în mod dramatic, creația exclude procreația.

Drama creatorului nu este legată însă numai de natura lui duală, ci și de raportul în care intră cu ordinea practică a vieții, raport figurat în cadrul baladei de motivele ce prezintă relația dintre voievodul-ctitor și meșterul-creator. Motivul amenințării, cel al ispitirii meșterilor — întrebați dacă pot să mai ridice o mănăstire la fel de frumoasă — precum și cel al condamnării zidarilor, părăsiți, pe acoperiș, dezvăluia celălalt conflict în care este angajat creatorul: relațiile lui cu ordinea comună a vieții. Ctitorul ar ilustra în acest caz spiritul comun, suficient și orgolios, care înțelege actul de creație ca pe un act închis, care nu mai trebuie să fie reluat atunci cînd a fost atinsă o culme, cînd s-a concretizat într-o capodoperă ce trebuie să rămînă *unică*. Sugestia pe care o aduce motivul este că lumea comună este *mărginită* și, ca urmare, în opoziție, în conflict, cu lumea spiritului superior, pe care tinde s-o redimensioneze, s-o aducă sau s-o mențină, la un nivel apropiat.

Motivul zborului aduce imaginea creatorului *captiv*, legat de propria operă al cărei prizonier devine, asemenea lui Dedal, constructorul labirintului din Creta. Asemenea lui Dedal, Manole încearcă să se elibereze sburînd, să revină de pe soclul, pe care singur și l-a înălțat între oameni, să-și redobîndească, deci, dimensiunea umană. Motivul final, metamorfoza, dezvăluie însă imposibilitatea de a reveni în ordinea efemeră a



lumii comune. Existența lui continuă dincolo de moarte, deoarece, pentru creator, moartea nu este decât calea de a intra în ordinea eternă, a valorilor absolute. Imaginea fântinii line „cu apă puțină, / cu apă sărată, / cu lacrimi udată” încheie, la rîndul ei, semnificații mai grave, prevenindu-ne că intrarea în ordinea valorilor eterne este o răsplată a suferinței, simbolizate de lacrimi, pe care o presupune existența spiritului superior.

Cum se poate înțelege, lectura literară a baladei în spiritul înțelegerii lui George Călinescu, nu sărăcește cu nimic această capodoperă. Considerată în sine, ca structură semnificativă, balada își păstrează nealterată unitatea de sens, și poate fi analizată în literaritatea ei, fără să o mai raportăm la contextul etnografic în care s-a cristalizat. Această lectură, literară, ne ajută să ne apropiem de *opera literară*, nu de *documentul etnografic*, și ne atrage atenția asupra faptului că autorii ei stăpîneau, chiar la modul desăvîrșit, un *limbaj poetic*.

Recunoaștem însă faptul că cele două tipuri de lectură sînt complementare, și afirmația se cere lămurită. Același *obiect*, în cazul nostru balada, poate fi examinat din perspective diferite, specificate de intenția cercetării. În funcție de perspectiva adoptată, *obiectul* ne poate dezvălui *existența sa de relație*, cu zone diferite ale culturii ce i-au dat naștere: aspectele mitico-rituale ale vieții sau cele poetice. Deși la lectura literară a baladei putem face abstracție de implicațiile mitico-rituale ale temei, prin aceasta raportul operei literare cu mitologia nu este anulat. Opera literară este construită pe baza unui *limbaj poetic*, a unui sistem de imagini și simboluri. Sarcina semantică pe care o deține acest limbaj, forța conotativă a imaginilor, semnificațiile pe care le dezvoltă simbolurile sînt „absorbite” din realitatea culturii care le elaborează și, cu precădere, din cîmpul mitologiei. Opera literară, prin intermediul limbajului poetic, care joacă rolul unui cordon ombilical, ră-

mine, deci, în mod fatal, legată pe planul, oricît de îndepărtat, al mitologiei. Mitologia, în accepția în care o prezentăm la începutul acestor pagini, aceea de protofilosofie a culturilor arhaice, o aflăm la baza tuturor marilor teme ale literaturii, care nu face decât să preia și să dezvolte, cu posibilitățile ce-i sînt proprii, meditația asupra marilor experiențe umane. Limbajul poeziei, pe de altă parte, nu este altul decât cel al mitului care, așa cum observa *Platon*, nu operează cu concepte logice, raționale, ci cu imagini, adresîndu-se nu rațiunii, ci sensibilității.

Concluzia pentru care am pleda, și care ar justifica acest demers, ar fi legată de o disociere a lecturilor, acceptîndu-le însă complementaritatea. Fiecărui tip de lectură trebuie să-i acceptăm o sarcină diferită — de a ne apropia de universul unei culturi — *lectura etnologică* — sau de a ne apropia de universul unei opere literare — *lectura literară*. Condiția unei lecturi ideale le presupune pe amîndouă.



Emilia Martin

## Practici referitoare la păstrarea, luarea și aducerea manei vitelor

Laptele și produsele de lapte — care se consumau în diferite feluri — au fost alimente importante ale comunităților țărănești. Practicile legate de lapte sînt elementele vii ale credinței populare și în secolul nostru. Pentru păstrarea manei, țărănimea s-a folosit de practici magice extrem de variate. În întreaga Europă procedeele aplicate pentru a împiedica luarea manei sînt în strînsă legătură cu credințele legate de spiritele rele, deoarece luarea laptelui este una dintre cele mai importante acțiuni ale strigoilor, stricătorilor etc.

În legătură cu luarea și readucerea manei găsim multe descrieri în literatura de specialitate, însă nu sînt prea numeroase studiile care se ocupă concret cu această temă.<sup>1</sup> Putem citi însă astfel de date în prelucrările credinței populare ale diferitelor teritorii,<sup>2</sup> în studii legate de obiceiurile agrare,<sup>3</sup> în scrieri care se ocupă cu activitățile spiritelor necurate<sup>4</sup> sau în operele care au ca temă analiza temeinică a unor teritorii din punct de vedere etnografic,<sup>5</sup> ca să amintim doar cîteva dintre scrierile apărute în legătură cu această temă în literatura de specialitate română și maghiară.

Cercetînd tema credințelor populare și a practicilor magice în rîndul românilor din țara noastră, am găsit multe povestiri despre transferul manei de la o vacă la alta. Studiind scrierile etnografice despre populația română din țară, am constatat că numai cîteva dintre publicațiile din anii 1980 conțin descrieri în legătură cu această temă. În studiul lui dr. János Bencsik despre gospodăria țăranilor din Micherechi, apărut

în „Békési Élet”, putem citi date despre luarea manei vitelor.<sup>6</sup> Alexandru Hoțopan<sup>7</sup> și János Bencsik<sup>8</sup> prezintă în numerele revistei *Izvorul* descrieri din Bedeu și Săcal, iar în anuarul *Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria* aflăm date din Bedeu scrise de István Lugosi<sup>9</sup>. Tot aici a apărut un nou studiu al lui dr. János Bencsik care, cercetînd creșterea vitelor și economia laptelui, informează despre procedeele în general în comunitățile românești din patria noastră.<sup>10</sup>

Această lucrare nu are scopul de a înșira din nou datele apărute anterior, însă de elementele importante ale acestora mă voi folosi la prelucrarea acestei teme. În partea a doua a acestei lucrări voi prezenta cîteva dintre povestirile colecționate în ultimii 8—10 ani, avînd scopul de a arăta bogăția acestui domeniu al etnografiei. Cîteva dintre informatori deja nu sînt în viață, generațiile noi nu prea păstrează povestirile despre actele stricătoare, dat fiind că între timp viața țărănească s-a schimbat mult. Povestirile despre stricarea laptelui nu sînt în viață, generațiile noi nu prea păstrează povestirile ca niște întîmplări, care s-au întîmplat cu ei înșiși. Nu sînt două povestiri identice, stricările și modurile de vindecare ale acestora se schimbă de la o povestire la alta. Totuși am să încerc să fac un fel de rezumat al caracteristicilor generale ale credințelor legate de mana vitelor.

Factorii principali ai practicilor magice pe care trebuie neapărat să-i amintim sînt următorii: prevenirea, modul stricării, ființele răuvoitoare, consecințele actelor distructive, vindecătorii și modurile de vindecare.

### Prevenirea, împiedicarea luării manei

În practicile magice, orice acțiune stricătoare are mijloace proprii de apărare și prevenire. Ființele răuvoitoare înrădăcinate în conștiința țăranului trebuiau îndepărtate de gospodă-



ria oamenilor printr-o serie de practici magice. Pentru a împiedica să se ia bunul din laptele vacilor, se impun o serie de practici magice, pe care le executau gospodarii încă și în trecutul apropiat. Dintre procedeele de apărare contra duhurilor malefice vom prezenta câteva mai specifice.

După asfințit și cu trei sau nouă zile după întiiul fătut nu se dă lapte din casă. În laptele dat se presară sare sau fărimături de piine. Laptele se mulge asupra unui cuțit, obiect ascuțit înroșit în foc, sau în suștarul din lemn, în care prealabil s-a înfipt un ac. Vaca recent cumpărată se mină în grajd peste șorțul gazdei sau găzdoarei pus pe prag. Animalul se înconjoară de nouă ori în stînga și în dreapta. Cînd se mulge vaca, se pune furca pe locul unde a obișnuit să urineze. Apa cu care se spală ugerul se varsă sub vacă sau, pe acoperișul grajdului. Urina se varsă pe spatele vacii în timpul mulsului. Grajdul se afumă cu tămîie. Pe pragul grajdului se bătea o potcoavă. Într-o haină se puneau nouă feluri de lucruri (semințe, usturoi, ață, etc.), și se legau de coada animalului. De coada vacii sau la ușa grajdului se puneau „fitău” roșu. În grajd, pe grindă, la ușă, în colțuri, pe prag sau sub prag se puneau diferite lucruri: sare, usturoi, tămîie, potcoavă, mătura, ață roșie, zdreanță legată cu nouă noduri, etc. Pentru apărarea manei se făceau păpuși. În legătură cu acestea mai ales la Bedeu și la Săcal am găsit date interesante. Aceste păpuși erau făcute din hainele gospodarului de către copii de 3—4 ani. Conform altor informatori, în grajd se puneau păpușile aruncate de fete la revelion în ocolul feciorilor.

#### Modul stricării, fîntele răuvoitoare și consecințele actelor distructive

Laptele se îpuținează, devine subțire sau sîngeros dacă ființa răuvoitoare pur și simplu intră în grajd, se apropie de vacă, sau se uită la ea. Se întîmplă că cel care vroia să ducă

laptele, ducea ceva afară din grajd, mai ales ceva din furațele vacii. Deseori aminteau informatorii că stricătorul tăia trei fire din coada vacii, și acest păr îl foloseau pentru a lua mana. Mai rar am întîlnit în povestiri faptul că stricătorul suga vaca. Scăderea laptelui survenea de câteva ori și fără intervenția spiritelor rele. După credința populară laptele este sîngeros dacă sub ugerul vacii zboară o rîndunică, iar vaca respectivă își pierde mana dacă un șarpe suga laptele din uger.

În ceea ce privește persoana stricătorului, putem spune că în general despre femeile bătrîne care trăiesc singure se crede că au puterea de a lua mana. Rareori se amintesc bărbați ca răuvoitori.

Dacă unei vaci i s-a luat mana, ea nu mai stă să o mulgă stăpînul, nu-i dă laptele, dă lapte sîngeros, este slabă, neli-niștită sau tot timpul rage. În urma luării manei stricătorul mulge lapte din grindă sau din furca cumpenii unde prealabil împunge un cuțit. Vaca — după povestirile auzite — se duce acasă la poarta vrăjitorului și rage, arătînd unde i s-a transferat laptele.

#### Vindecătorii, modurile de vindecare

În general femeii sau bărbații mai în vîrstă se angajau la vindecarea vitelor. Deseori găsim date referitoare la faptul că, pentru a aduce înapoi mana, oamenii se duceau la niște oameni bătrîni din România să ceară ajutor. Unul dintre aceștia avea un „uom micuț roșou”, cu o cărui ajutor săvîrșea transferul manei. Aproape în fiecare comunitate cunoșteau cîte o persoană cu putere magică, care se pricepea, printre altele, și la aducerea manei furate. Acești oameni aveau rol însemnat și în altele magice, vrăji și vindecări. La Chitighaz Soane și ciurdarul „bace Mihai a lu' Hodoroagă”, la Giula nană Anca, la Bătania Seca Anca, la Apateu nană Lină, la Körmösd-



puszta nană Moari, la Bedeu Borbaș, la Micherechi Ștefan Drii au fost amintiți ca oameni care știau aduce înapoi mana vitelor.

Contravrajile sînt de trei feluri. O parte a procedeeilor a avut scopul de cunoaștere, evocare și pedepsirea indirectă a persoanelor stricătoare. Fiind acestea mai ales anumite femei din sat, erau pedepsite de cele mai multe ori cu bătaie. Afecția animalului este un procedeu analogic, în urma căruia în general se ivește, se îmbolnăvește, sau chiar și moare răuvoitorul. Cel mai frecvent întîlnim varianta în care gospodarul așează pe vacă o cămașă de-a lui, și peste aceasta bate vaca cu o bită. Cu acest procedeu magic se poate sili vrăjitoarea — care a furat mana de la vacă — să apară și să mărturisească fapta. Trebuie să bați vaca fără lapte, și durerea va fi simțită îndată de stricătoare.

În alte moduri de vindecare se folosesc obiecte și unelte legate de grajd și de lapte. De pildă în șuștar se pun nouă cutite și furculițe, și laptele se mulge peste acestea. Altundeva în vasul în care se mulgea laptele puneau „vîrv dă coasă părăsît”, și peste acesta mulgeau, murmurînd descîntece. Se descînta la pragul ușii grajdului făcînd cruci cu hîrlețul, sau se descînta peste laptele sîngeros și pe urmă se ungea cu el fruntea gospodarului. Unii știau întoarce urma vacilor pentru a aduce înapoi mana furată.

Acțiunile vindecătoare strîns legate de vacă alcătuiesc al treilea mod de vindecare. Cu scopul de a îndeplini „contravraja”, se presăra sare pe o bucată de pîine, care apoi era pusă o zi și noapte în streășină ca să se înrăureze, și pe urmă se da vacii ca furaj. După o altă variantă, din laptele muls după întîiul fătat, cu puțină făină se făcea „pogace”, care de asemenea era dată animalului. Acestui mod de vindecare îi aparține și turnarea pe spatele vacii a apei, urinei, laptelui, etc.

În legătură cu modurile de vindecare putem spune, deci, că vindecătorii cunoșteau diferite procedee. Deși procedeele sînt diverse, multe elemente apar aproape în toate povestirile. De pildă putem aminti mulgerea pe un obiect ascuțit, afecția răufăcătorului, turnarea unui lichid pe animal, nutrirea vacii cu pîine și lapte, etc.

Lucru demn de menționat că aducerea laptelui scăzut se făcea exclusiv prin procedee magice. Între modurile de vindecare nu am găsit nici un element rațional bazat pe experiențe. Tot atunci în celelalte acte vindecătoare se folosesc moduri raționale, fie vorba de tămăduire a bolilor oamenilor sau animalelor. Explicația o putem găsi în faptul că scăderea laptelui era totdeauna atribuită actelor magice ale ființelor răuvoitoare, așadar boala care se forma în mod irațional se putea vindeca numai în același fel.

După cum am amintit deja, credințele legate de luarea și aducerea manei în tradițiile orale ale românilor din țara noastră au format un șir de povestiri individuale, dintre care merită să le prezentăm pe cele mai interesante.

*„D-acolo am știut că cine m-o stricat vaca, dî ce la ie la căput mîere. Așe o mujit vaca după lapte, sāraca. La ie iera laptele. Ave o rișcă dă vacă micuță, dă abde mere cu ujeru, așe ujer ave. Vaca me gînde-i că-i căpitan, așe o fost dă faină, da n-o mai avut lapte.”*

(Micherechi)

*„Ciote aista o avut o vacă. O luat vaca d-aici dîn sat. O fost bună dă lapte, dîrt-ace u-o luat. Apu dacă u-o adus acasă, n-o-avu lapte nimică. A zîs că-i vrăciuită. Apu iel s-o dus altan la Rămînie, la Batăr uă inde, ș-apu acolo s-o dus la on uom. Acolo iera amu plin dă uoameni la iel. Ciote o mîrs cu o muiere dîn sat, n-o mîrs singur. Apu o trăbuit și aștepte*



mult, apu „Ști iel pă mama lui!” o gîndit Ciote acole-ntră iel. Ș-apu uomu acela i-o gătat pă tăț, ș-o prins boii-n cocie, ș-o mărs la plug. Numa Ciote și cu muiere or rămăs acole. „Au, că aista o mărs și-dă noi n-are bai”. O-ntrebat dă muiere uomului acela că inde-i dus la plug. S-o dus Ciote apoi acolo la iel. Ș-o zis că am vinit dă dăparte noi aice la Dumnetale, apu ne laș aice numa. Apu dacă Dumnetale ai zis că știu io pă mama me — o zis uomu. Dă-m pace atunce dacă nu știu. S-o tă rugat apoi dă iel și s-or dus acasă. Uomu acela s-o băgat acolo-nt-o cămară, și s-o scoborît pă scară în pemniță. Ciote o mărs acolo după iel. Apu acolo-n pemniță o auzît că cum o vorovit acolo acela cu uarecine. O fost on uom micuț roșou. Cu hane roșei, da micuț. Cu șapcă roșie. Așe glas o vinit dîn iel, că numă o tremurat. Așe o vorovit dă tare. Apu Ciote s-o spăriet, apu o zis că merem cătă casă. O vinit acasă apu așe că nu i-o făcut nimica la vacă.”

(Micherechi)

„Muierele luau laptele dî la vacă. O luat uarice sămn dî la vaca acîie. O fost on uom. S-o dus la șirălit cu vacile. Apu dacă o gătat dă șirălit, s-o pus la sapă. Ș-o vinit doauă muiere. Una s-o dus și i-o tăiet dîn coadă. Vaca o fost bună dă lapte. Și iel le-o tă pîndit, și o gîndit, că asta dă a mere la vacă, m-a face calic. Așe o și fost. că muiere s-o dus la cocie și o tăiet dîn coadă dî la vacă. Iel apoi o vinit că îi sete, la cocie. Ș-o zis cătă muiere: Nană Floare, ce treabă ai avut și coș la cocie me? Dîr ce ai tăiet dî la coadă dî la vacă, că ia să vede d-înde ai tăiet. Dîn tri locuri ai tăiet. Și iel atîta u-o dosodit pă muiere, pînă o mărs muiere la hane, și i-o dădut cile tri rînduri ce-o tăiet dîn păr. Le-o dat napoi la iel. Iel o zis că dacă nu u-o vu da, doară u-o vu bate. Așe atunci nu i s-o-n-tîmplat nimica la vacă.”

(Micherechi)

„Ziceu care aveu așe vaci bune dă lapte, că și puie cușitu în șuștar și și mulgă pe iel, c-atunci n-ave putere și-l ducă. O fost o muiere aici în sat, înainte și la părinți noști, care zice că așe știe dăscînta dacă mere la furca fintîinii, apu dî la furca fintîinii mulje și vine cu șuștariu cu lapte. Dî la furcă mulje ca dî la vacă. Tăt satu s-o temut dă ie. Asta o fost bătrînă. mai bătrînă și dîcî cum o fost părinți mnei. P-ace u-o cunoscut și u-o știut pă ie, că vaca cnd dîn ciurdă mere la gard la ie. Și acolo tăt o boncălit, tăt o boncălit și s-o frecat acolo dă gard și nu u-o put mîna uaomenii acasă. Dacă u-o și putut, n-o avut stare și așezare vaca că o strigat după lapte. Iosagu acela o sînfîit că cine i-o luat laptele.”

(Micherechi)

„La on uom i-o furat laptele dî la vacă. Apu o mărs vaca acasă la uomu cela care i-o furat laptele. Gazda s-o dus la Răminie. Apu o zis cătă iel vrăjitoare acîie dîn Răminie, că du-te acasă, ie vaca, ț-o bate bine, bine, bine. Cela o vinit acasă, o luat vaca. Vaca pă cum o bate, așe să-ntinde, așe să tîmăde. Așe o bătut vaca că o murit ciie care i-o furat laptele.”

(Micherechi)

„O perit laptele dî la vacă. Muiere acîie o cîștigat dî la vecine, că ce și să știe face, că nici o leacă dă lapte nu dă vaca, numa tă dă cu picioru, dă stă și-o omoare. O zis că și-și cîștițe vîrv dă coasă părăsît, care-i fîpat. Apu și-l baje-n foc, apu și zică cătă lapte. Și-l baje așe roșou, și și zică: Nu ard laptele, nici vaca, numa pă cine o dus laptele dî la vacă. Apu pune coasa cu vîrvu-n sus, și mulje pă iel, apu s-a tîmădi vaca. Zice dă noauă uări.”

(Micherechi)

„Zice odată nevasta me cătă tata, că dară iel o fost gazda,



că: Tată, ce să ne facem cu vaca asta, că tă sinje mulg di la ie? Zice tata: Poate o fi luată cineva. Cine-i aceala care să pricepe la lucruri dă aște? Soane! (O murit iel amu.) Zice muiere me: Tată, du-te la iel și-l teamă să vie. L-or și temat. O vinit iel și ce știu io ce o dăscîntat asupra laptelui ce-o fost cu sinje, numa o luat șoala ceie inde o fost laptele sinjeos și i-o spălat pă frunte pă bătrînu și pă nevasta me. Ne-am ris dă ii. Da o vinit laptele napoi.”

(Chitighaz)

„Cînd nu dăde lapte vaca și nu-și afla locu, atunci zîceu că or luat di la ie laptile. O fost aici o muiere bătrînă, care o știut și aducă laptile napoi. Așe o făcut muiere aciie — m-o spus buna me — că aciie care o dus laptile o trăbuit să se prezinte la asta di la care o dus laptile. Dacă i-o dat apă să beie, atunce nu s-o zгодit să-i aducă laptile napoi. Dacă nu i-o dat apă să beie, atunce i-o vinit laptile napoi. O și putut omorî muiere aciie. Dacă nu-i dăde apă, aciie acoale crepa. Iera și muiere dă care zîceu că din grindă știe mulje laptile. Băga cuțitu-n grindă și cura acolo laptile în șuștar.”

(Chitighaz)

„Și noi am avut o vacă care o terdut laptile. Și iera la noi atunci on ciurdar, așe zîceau cătă iel bace Mihai a lu Hodoroagă. O fo rămîn. Iel o știut face dă aște. L-o temat fata, o vinit și ce știu io ce o făcut acolo la pragu dă iștalău, o dăscîntau muierele dă diotet. Numa n-am auzit că ce zice. Cu hîrlețu tă făce acolo, băte, și o zîs că-i luat laptile di la vacă. Nu s-o știut cine o luat, da nici n-o mai dat vaca pînă-i lume lapte.”

(Chitighaz)

„O fost drept că or furat. Nu știu că cum, numa vaca nu

mai ave lapte. Am vindut vaca și inde o mîrs, n-o mai avut putere. Așe am păfît. Dup-aceie am dat io d-așe leac că zade dinainte me, cînd am cumpărat vaca, am pus zade în pragu ușii, ș-atunce păstă acee o trecut. Asta s-o ținut dădămult. Aici o fost zade înainte me, ș-atunce iel cînd o adus vaca io am pus zade jos. Cînd am cumpărat vaca mai întîi, ș-o vinit în iștalău. Să nu să ieie laptele di la vacă.”

(Bătania)

„Dămult n-o fost cioarnoc, numa umblau muierele acasă di-pă lapte. O fost așe muiere, care o putut și strice vaca, și nu o mai dat lapte. Da cum o stricat, aciie numa Dumnezo ști. Așe muiere o fost care o știut să ducă laptele napoi. După ce mere jos soarele, nu să dă lapte afară din casă, după sfințîș.”

(Bătania)

„Dacă o luat laptele di la vacă așe să tîmăde că muljeu laptele în șuștar păstă noauă cuțite, noauă furțiță. Aște s-or pus d-asupra și așe s-o muls păstă iele.”

(Aletea)

„O fost așe că o dus laptele di la vacă. N-o avut lapte vaca. Strîgoaie o dus laptele. La vaca lîr. Nu știu ce făceu și aducă napoi. Așe am auzit că sînt așe pene după hotar. Acile pene le-o săpat, le-o legat la cap. Apoi nu u-o bîntălit. Și să apere puneu așe grapăn și mătura părăsîtă și ai. Grapăn, că zîceu că a pica acolo-n iel. Puneu în iștalău și pice cînd a mere. M-or trimăs odată și vîd că cine-i. Suje vaca. Nu mulje, ce suje. Muiere din sat o fost. U-am văzut. Dacă u-o prind, u-o lăsat, ce și facă cu ie. I-o fost rușine că am spus că iaca asta o fost. Uoamenii cielaț s-or ferit apoi dă ie.”

(Săcal)



„Duce dinante di la vacă uarice bucate. Nu s-o știut că cine o dus, numa așe pă urmă tă știe satu. A lui vacă, acieie tă mult lapte o dat. Umblau voarbe și da-le că din grindă mulje laptele cel furat. Uomu di la care o furat o mărș uareinde și o întrebat că ce facă. Pă cine-o-ntrebat și ale o știut ceva. Ala i-o dat sfatu. O zis că și țipe chimeșe după iel. Și țipe pă vacă, apu ieie o botă mare, apoi și bată vaca. O bătut vaca, vaca nu s-o clătuit, numa-o stat. Tăt o bătut vaca, odată vine o muiere. Dă-i pace Diurcă, zice, că li lovi-n cap. Amu muiere la uomu acela care o stricat. Nu pă vacă u-o dorut, ce pă acela.”

(Săcal)

„Am auzit, și aici în sat nici nu dămuit s-o-ntimplat. Nu vreu și spun că dă cine, că nu vreu și s-audă. Am auzit că o muiere di la o vacă o muls atăta lapte, că cine-o avut doauă uă tri n-o muls atăta. Ziceu că acieie poartă laptele di la altele. Cu buboane dă aște, cu vrăjitoare să pute aduce laptele napoi. Potcoavă dă cal, dă jumătate potcoava o clăpăceu, o băteu pă pragu la ușe iștalăului. Și am auzit că fac noauă feluri dă sămînță pun în păpușe dă aște. Fac păpușe ca la fete. Apu acolo la pragu ușii le-ngroapă ale. Și le acață în colț acolo la iștalău, și fitău roșu. În mijlocu cozii la vacă legau fitău, și nu ducă laptele.”

(Săcal)

„O fost on uom la tirg, o avut o vacă dă vindut. Tare fa-in-o fost vaca, apoi io-am vrut s-o ieu. Atunce cînd am cerut vaca, u-am cîtat, tare frumoasă o fost. Faină, pogană. Cînd m-am dus a doauă uară, u-o vindut mai scumpă. Nu u-am luat. La doauă săptămîni în poroncește, că vaca-i dă vindut. Mărg io înt-o sară la iel cu bani-n jeb. Noa, d-apu mărg în iștalău, vād că vaca-i stoarsă. Apoi tă baună. Nici lapte nu

dă. Noa, d-apoi u-o stricat cineva. Apoi i-o spus vecina și margă la Comad, c-acolo ieste uarice uom care ști tāmădi. O mărș la iel, d-apoi i-o spus că grîji că tri zile din ocol nime și nu ducă nimică afară. În altă zi vine dă cătă Comad on uom așe mai bătrîn. Cam dă șaizăci dă ani iera. Asudat. Am prinsoare, zice, că oi pute vini aice afară înt-atăta vreme. Numa și-m dai scrisoare că am fost aice. Nu țoi da, zice. Tă i-o dat. La urmă vițălu nu crește, lapte vaca n-o dat, o murit vițălu. Numa cioante o fost vaca. Asta io u-am vādut. N-o putut tāmădi. Asta o fost baiu, că mult uoameni or știut strica, da tāmădi pușini.”

(Săcal)

„Cu mine s-o-ntimplat. N-o avut vaca lapte. Ce și fac, că a muri vițălu. O zis uarecineva, că du-te la Kőrmösdpuszta, ieste acolo o muiere bătrînă, ie ț-a spune ce și faci. Și du on vas. Așe-am făcut. O fost acolo o muiere bărnace, măroacă. Rămînă o fost. U-am cunoscut. Bună ziua, Mari neni. Da, zice ie, că: Știu di ce ai vînit. Pă dimineată a ave lapte vaca. Noa, adă aice vasu acela! Că ce-o băgat în iel nu știu, numa zice, că du-te acasă, numa nu te uita napoi, și nu spune nici on grai pă drum. Cu apa asta unje-ț vaca di la coadă pîn la cap. Taie pită, prăjește-o, sar-o și o pune la streășină. Dimineata o dă și o mînce vaca. Apoi în tâte colțurile în ocol im-proască sare, îi vide, tăt laptele i-a vini la vaca ta. Așe-o și fost.”

(Săcal)

„Puneu în iștalău păpuși, și nu strice vaca. Pă grindă. Ziceu că ieste cine ști duce laptele. Gîndem că cine știe, numa n-am spus. Să pune păpuși, aci pă grindă și la prag. Pă prag presăram și sare și vārsam apă sfințită.”

(Săcal)



## Bibliografie

- BENCSIK, János 1974 A tehéntejhez fűződő szokások Polgár községben (Credințe legate de lapte în comuna Polgár) În: Muzeumi Kurir II. 4. 18—19. p.
- BENCSIK, János 1985 Aspecte etnografice din Săcal În: Izvorul nr. 1. 3—13. p.
- BENCSIK, János 1988 Vacile de lapte în gospodăriile românilor din țara noastră. În: Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria VI. 7—32. p.
- BÉRESNÉ, BENE Zsuzsanna 1957 A tejjel kapcsolatos hiedelmek és szokások a Csereháton (Credințe și obiceiuri legate de lapte în regiunea Cserehát) În: Néprajzi Közlemények II. 1—2. 188—203. p.
- BOT, Nicolae 1980 Obiceiuri agrare și pastorale din zona codrilor Sătmăruului În: Satu Mare, Studii și comunicări IV. 327—338. p.
- DIÓSZEGI, Vilmos 1957 A bukovinai székely boszorkány kapcsolata az állatokkal (Legătura strigoaiei secuilor din Bucovina cu animalele) În: Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 57—69. p.

- HOTOPAN, Alexandru 1984 Credințe și superstiții din Bedeu. În: Izvorul nr. 1. 25—33. p.
- KOVÁCS, Elemér 1938 Tejgazdálkodással kapcsolatos babonák Farkasfán (Superstiții legate de economia laptelui la Farkasfa) În: Ethnographia, 229. p.
- KRISTÁLY, Balázs 1896 A tejelvitel és -visszahozatal hiedelme a székelyeknél (Credința luării și aducerii manei la secui). În Ethnographia, 84. p.
- LUGOSI, István 1988 Contribuții la datinile creșterii animalelor în comuna Bedeu. În: Din tradițiile... VI. 33—47. p.
- PAVELESCU, Gheorghe 1945 Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni. În: Sociologia României 6.
- POP, D.—TALOȘ, I.—CUCEU, I.—IȘTOC, I.—PETRUȚIU, E. 1976 Folclorul văii Gurghiului. În: Marisia VI. Studii și materiale, Tîrgu Mureș.

## NOTE

1. KRISTÁLY, B. 1896. 85. 88—89.; KOVÁCS, E. 1938. 229.; BÉRESNÉ BENE, Zs. 1957. 188—203.; BENCSIK, J. 1974. 18—19.



2. PAVELESCU, Gh. 1945. 65—69.; 75—76.
3. BOT, N. 1980. 336—337.
4. DIÓSZEGI, V. 1957. 61—65.
5. POP, D.—TALOȘ, I.—CUCEU, I.—IȘTOC, L.—PETRUȚIU, E. 1976. 594—595.
6. BENCSIK, J. 1980. 334—344.
7. HOȚOPAN, Al. 1984. 28—29.
8. BENCSIK, J. 1985. 9—10.
9. LUGOSI, I. 1988. 44—46.
10. BENCSIK, J. 1988. 24—27.

## INFORMATORI

Danița Ardelean (născ. Roțco)	Bătania	1928
Ioan Bandula	Chitighaz	1917
Maria Borbil (născ. Nicola)	Chitighaz	1913
Gheorghe Burzuc	Săcal	1897
Irina Burzuc (născ. Lucaci)	Săcal	1921
Maria Gémes (născ. Tătar)	Aletea	1926
Eremie Hering	Săcal	1912
Maria Martin (născ. Marc)	Micherechi	1908
Emilia Maroșan (născ. Soldan)	Bătania	1921
Petru Nicula	Chitighaz	1909
Petru Oroian	Bătania	1912
Petru Purece	Chitighaz	1928
Catița Santău (născ. Balint)	Chitighaz	1898
Iuliana Sava (născ. Gurzău)	Micherechi	1919
Gheorghe Sava	Micherechi	1911
Aurel Sălăjan	Bătania	1906
Cristina Vecsernyés (născ. Dragui)	Săcal	1914

Dr. János BENCSIK

## Hambare la Pocei

Plimbându-ne prin satele bihorene, ne atrag privirea și atenția aceste construcții specifice, care împodobesc străzile principale, respectiv casele mai vechi ale acestora. În mod ostentativ am folosit expresia de „împodobesc” (îmbogățesc), pentru că chiar constructorii, dar și cei care foloseau mai târziu aceste clădiri anexe contau pe caracterul lor decorativ. Ca atare aceste construcții au primit și rolul de a înlocui în parte gardul, respectiv demarcația înspre stradă, înlocuind de fapt simplul gard, fiind construcții paralele cu linia străzii. De aceea o latură a acestor construcții, cea dinspre stradă, înlocuiește parțial gardul sau altă împrejmuire. Rolul acestor clădiri anexe este evident, oferind un aspect plăcut nu numai ca dependențe estetice, văruiute, de un alb strălucitor, la care contribuie însă și imaginea plăcută a grînelor, respectiv al recoltelor depozitate.

Întinderile din zona Sárrét de odinioară și hotarul ceva mai ridicat al satelor bihorene era caracterizat prin recolte bogate de porumb, indiferent de apartenența etnică a populației, încă de pe la mijlocul secolului trecut. Contînd pe aceste recolte mînoase, populația se ocupa mai intens cu creșterea, iar mai apoi cu îngrășarea animalelor. Aici se creșteau mai ales porci din rasa *mangalița* și păsări, mai ales *rațe* și *giște*, care erau hrănite în primul rînd cu porumb. O practică încetățenită pe aceste meleaguri privitoare la creșterea animalelor și la asigurarea recoltelor — respectiv la depozitarea sigură a acestora — a atras după sine construirea acestor clădiri anexe gospodărești. Pe meleagurile acestea ale Cîmpiei s-a



răspîndit în mod obișnuit practica de a construi *hambare independente*, care stăteau liber și erau făcute fie *din împletituri*, fie *din scînduri din lemn de brad*. Forma lor a fost împrumutată mai ales de la construcțiile mai vechi. Acestea erau denumite la Pocei *góre*. Pe românește se numeau *coșară de cucuruz*.

Acolo unde nu erau astfel de construcții anexe, acolo recolta se depozita în podul casei sau în podul grajdului. Pentru că aerisirea și zvîntarea din poduri nu era atît de bună, în mod obișnuit acolo porumbul trebuia mișcat, *întors*, fiind împrăștiat în straturi de anumite grosimi.

Trebuie menționat însă că recolta de porumb era valorificată în primul rînd ca bază furajeră din gospodăria proprie fie în cea a românilor, fie a ungarilor. Prin urmare era foarte important modul de depozitare pe timpul iernii și al primăverii. Chiar din punct de vedere al transportului și al depozitării erau mai potrivite hambarele independente, decît podurile, fiindcă hambarele erau mai ușor accesibile, de aici porumbul putea fi încărcat și descărcat mai lesne. Mai cu seamă dacă ținem cont de faptul că, uneori, în anii mai bogați, trebuiau cărate în podul a cîte-unei case chiar și 100 de chintale de cereale. Așadar, prin aceste hambare se putea economisi nu numai muncă suplimentară, ci astfel putea fi scutit și podul casei sau al grajdului, de greutatea respectivă a recoltei.

Mărimea hambarelor era determinată de recolta presupusă a gazdelor respective, corespunzător suprafețelor cultivate cu porumb. Azi considerăm că aceste construcții aveau, în medie, o lungime de 350 cm, fiind potrivite pentru depozitarea a 100 de chintale de porumb. Cel mai mare hambar (*góre*) din Pocei era de 1300 cm lungime, avînd o capacitate de 300 de chintale. De altfel, 100 de chintale corespundeau cu 5 căruțe. Fiindcă



*Un hambar tradițional din Pocei*

pe un car bine încărcat ajungeau cam 20 de chintale de recoltă. Pe căruțele pregătite de transport se punea la un capăt și la celălalt cîte-un coș de nuiiele, pe cele două laturi se mai fixa cîte-o scîndură pentru a ridica astfel partea laterală a carului, iar odată încărcată căruța, pe cantitatea de porumb vîrșat se mai puneau și cîteva saci plini.

Hambarul se construia de obicei pe niște *piloni zidiți din cărămidă*. Acești *stîlpi din cărămidă* se îngustau spre capătul de sus, iar fiind din cărămidă și tencuială, aceștia se spoiau cu var ca și celelalte construcții zidite. Pe acești piloni se fixa un schelet din *grinzi* și *stîlpi puternici din lemn de brad*. Pereții longitudinali se sprijineau de regulă pe o grindă lungă, pe care se fixau cîte doi *stîlpi de-a crucișul*, respectiv *de-a curmezișul*. Pe acest suport se fixau apoi stîlpii verticali de susținere a acoperișului. Acoperișul era de obicei dulgherit





Coteș pentru porci, hambarul, poarta și ușa cu stâlpi și fațada casei de locuit (Pocci; str. Szabadság, nr. 6)



Un alt aspect de stradă, cu imobile clădite la sfârșitul deceniului '30. (Pocci, str. Ady, nr. 21)



În caz că partea dinspre stradă a locului de casă este prea lată, clădirile sînt „legate” prin gard (Pocci, str. Fő nr. 50)

potrivit obiceiului timpului, ca un acoperiș simplu, drept și îngust (*nyeregtető*). Pînă la sfîrșitul anului 1920 acoperișul erau din stuf sau din șindrilă, fiind înlocuit apoi cu țiglă, mai ales împotriva pericolului de incendiu. Pereții laterali ai hambarelor se făceau din leături, respectiv din scînduri subțiri din lemn de brad. Prin zăbrele (sau gratii din lemn) se asigura aerisirea produselor, iar pe de altă parte, recolta putea fi văzută (admirată sau pizmuită) și de trecătorii de pe uliță. Dușumeaua hambarelor o constituiau podelele din scindură. La un capăt, hambarul avea o ușă.

Aceste clădiri gospodărești se aflau — tocmai datorită pilonilor de susținere — la o înălțime de 80—100 cm față de nivelul curții și al pămîntului, iar spațiul dintre stîlpii de susținere era clădit pe porțiunea străzii sub formă de zid. Astfel era alcătuit, în partea dinspre curte, un spațiu acoperit, deschis dintr-o latură, unde se puteau ține păsări de casă și chiar porci. Aceste dependențe erau practice, pe de-o parte, pentru că animalele erau în apropierea nutrețului, care, deci nu tre-



buia cărat dintr-o parte într-alta a curții, iar pe de altă parte, animalele domestice ocroteau recolta de dăunători, mai ales de șoarei, care — dacă se înmulțeau în voie, — provocau mari pierderi din toamnă pînă în primăvară. În al treilea rînd, în aceste grajduri sau cotețe de sub hambare, temperatura era optimă pentru animale, menținînd în timpul iernii o anumită căldură, ferind animalele de acolo în orice caz de ger și îngheț.

Pe lîngă funcția sa economică și gospodărească, hambarul îndeplinea în viața comunității satești și un anumit rol moral-estetic. Căci gospodarul avea de ce se mîndri pe drept cu recolta bogată și frumoasă, pe care o lăsa la vederea comunității consătenilor săi, ca semn al bunăstării, al gospodăririi chibzuite și al muncii rîdnică. Iar pentru a oferi hambarului un aspect și mai frumos, pe partea dinspre stradă se alegeau cioclozi frumoși, mari, știuleții mai mărunți ajungînd mai la spate. Unii gospodari nu aveau atîta porumb cît să umple hambarul. Aceștia, pentru a-și erona consătenii, vîrsau porumbul numai în partea laterală exterioară, dinspre stradă, pentru a asigura iluzia cum că hambarul ar fi plin.

Merită atenție și un alt lucru în legătură cu hambarul: înainte de primul război mondial erau aduse hambare gata meșterite în satele din apropierea Oradiei. Mai există și azi la la Pocei un astfel de hambar „importat”. Moi tîrziu, însă, dulgherii și zidarii satului și-au însușit modul de construire al acestora.

În fine, mai trebuie observat un alt amănunt. Unii gospodari vrednici, odată ce se căpătuiau și cumpărau pămînt tot mai mult, își măreau singuri aceste hambare. Am dat și la Pocei de astfel de „adaosuri”, dovedind că, odată ce gospodarul devenea mai înstărit, îi devenea mai mare și hambarul, menit să adăpostească recolta tot mai bogată.

## DATE ETNOGRAFICE

Teatrul etnografic din Chișinău (R.S.S. Moldovenească)

### Artă populară autentică – interpretare în sufletească

Cînd ne-am plimbat cu scriitorul Ion Vicol prin tomnaticul Parc al Tineretului din Chișinău, în acea răcoroasă, dar însoțită după-masă, încă n-am bănuir ce minuni ne așteaptă. Fiindcă în timpul șederii la Chișinău, gazdele ne-au făcut cîteva propuneri: ce să vizităm neapărat, ce trebuie văzut, pe unde să trecem. Și de fiecare dată veni și vorba despre *Teatrul etnografic*, recomandat de gazde cu căldură și insistență.

Ei, și tocmai în după-masa în discuție (28 octombrie 1988) am aflat de ce. Iar părerea noastră de rău a stîrnit-o doar gîndul de a nu putea petrece mai mult timp în această lume minunată, cu acești tineri entuziaști, prin munca cărora timpul a stat în loc și ne-am aflat în mijlocul unui timp și spațiu miopritic, de care pînă atunci eu, personal, mă îndoiesem că ar fi existat cîndva, și mai puțin că ar mai exista și azi. Revelația a fost de-adreptul copleșitoare, cînd după amintita plimbare prin parc am ajuns în cartierul expoziției economiei naționale a R.S.S. Moldovenești. După un șir de pavilioane obișnuite și expozate am pășit într-o lume de legendă: într-o poiană pitorească o casă pitorească, cu cerdac pitoresc. Tineri simpatici și în sufletești, bîrboși și harnici trebuiau în jurul casei. Nu erau nici feții-frumoși, nici năzdrăvanii poveștilor noastre, ci tineri obișnuiți, harnici, care s-au deosebit de tinerii „de rînd” printr-un crez înflăcărat, printr-un entuziasm sincer, copilăresc de curat.

În casa-muzeu ne-a așteptat însă o situație neobișnuită: în



conturul unei încăperi autentic țărănești am descoperit țevi și pistoale de sudură, iar printre cergile care laudă mîna măiestră a moldovencelor, obiecte împrăștiate într-o dezordine pitorească... Prea multe erau lucrurile care nu erau la locul lor... Dar explicația a sosit imediat: după ce tinerii artiști profesioniști ai Teatrului etnografic din Chișinău evoluează de ani în șir în această casă, ținînd spectacole în tot cursul anului, acum, în fine, le-a zîmbit norocul, căci după multe intervenții, alergături și amînări, în fine se instalează încălzirea centrală în acest teatru, înlesnind spectacole folclorice într-o atmosferă mai caldă și în timpul iernii. Și atunci, dacă aici se mășterește și se trudește, unde vom vedea spectacolul etnografic?

Am fost însoțiți la o mică estradă, la o rotondă din apropierea casei. Și pînă ne-am mirat, pînă am mai revenit din uimire, un tînăr flutura în mîini un teanc de bonuri, strigînd în gura mare „*au sosit primile bileți de intrări moldovinești!*” De la însoțitorii noștri am aflat că clipa nu este un „truc regizoral” cu care începe spectacolul folcloric, ci o fericită coincidență, după care într-adevăr tocmai la data respectivă au fost emise primele bilete cu caractere latine. După ce o mină de tineri înconjură cu entuziasm și nerăbdare pe feiricitul vestitor, au mai sosit și alte fete și băieți în pitorești costume moldovenești, cu cojoacele și paltoane din postav gros, cu opinci și cizme. Au mai sosit și cîteva fete și feciori cu viori, fluier și alte instrumente populare, iar pe nesimțite — căci pînă azi nu m-am dumirit încă, cum a început propriu-zis programul — a început în fața noastră, a celor cîteva spectatori ocazionali, o adevărată șezătoare, la care fetele făceau cu adevărat lucru de mină, iar feciorii cu adevărat glume și pozne autentice. Glasuri cultivate, duioase, pline de freamăt, au interpretat cîntece populare moldovenești, muzicanții au cîntat melodii la care majoritatea artiștilor s-a încins la joc.



„Cînd cineva cade în fîntînă, e nevoit să prezinte, respectiv să interpreteze ceva unic din comoara folclorică...”

Pentru mine, care nu sînt de specialitate, marele merit al spectacolului a constat mai ales în autenticitate și în temeinicia cu care totul fusese pus în scenă. Pentru că, am impresia, cu cît pare un spectacol mai improvizat, mai degajat, cu atît mai serioasă este munca „din spatele frontului”, munca regizorului ca, în fine, montajul să pară involt și improvizat. Cred că nimic nu a fost întîmplător, în ciuda aparențelor. Iar tinerii interpreți — vreo două-trei soliste, cîteva feciori pricepuți, care știau să cînte la fel de bine, cum știau și juca, ne-au uimit cu momente atît de veritabil folclorice, de nu ne venea să credem că trăim la finele veacului douăzeci...

Iar pe de altă parte, programul oferit a fost nu numai de înaltă factură artistică, ci și de o profundă autenticitate și de inegalabilă măiestrie interpretativă. Interpreții, prin însuflețirea lor sinceră, prin dragostea lor nemărginită față de spiritualitatea moldovenească autentică, au fost emoționați și



mi-au lăsat amintiri pe care nu le voi putea uita, îmbogățindu-mi sufletul cu sentimente noi, iar inima cu dragoste și receptivitate pentru oricare creație populară autentică.

Și ceea ce este de interes deosebit și pentru cititorul din Ungaria: analogia și migrațiunea motivelor populare. Căci, am crede că pentru românii din Ungaria, urmași și adepți ai unor tradiții folclorice ardelenesti, arta populară moldovenească este la o distanță de ani-lumină. Ori nu așa e. Șezătoarea, cu jocurile practicate de tinerii moldoveni, este cunoscută și la Micherechi, și la Cenadul-Unguresc, „pedepsele” și practicile folosite de „a trage din fântină” pe jucătorii nenoriciți, probabil se cunoșteau și la Aletea sau Otlaca-Pustă. Drept că graiul moldovenesc se deosebește de dialectele și idiomurile bihorene sau ardelenesti, în schimb, ceea ce asigură legătura lor indestructibilă este arta autentic-populară, nucleul valoros al folclorului, care rezistă spațiului, timpului și transformărilor.

Impresiile acestea minunate, pe care ni le-au dăruit acești tineri, nu pot fi umbrite, doar vag înorate de conștiința noastră nesatisfăcută ca pentru orice membru al vreunei delegații, timpul era limitat, încît voi trăi întotdeauna impresia nesatisfăcută a împlinirii depline, a unei șederi mai îndelungate în mijlocul unor tineri moldoveni, pentru care păstrarea tradițiilor și îngrijirea moștenirii culturale a devenit o misiune, căreia se angajează cu trup și suflet — și nețărnută dragoste.

De notat că în afara spectacolelor din clădirea Teatrului etnografic, membrii teatrului întreprind numeroase turnee, oferind spectacole populației din mediul sătesc, evoluind pe scenele caselor de cultură, în școli și unități economice. Iar la Chișinău, în diferitele cartiere ale orașului, inițiază adevărate șezători, aducînd locuitorului de la oraș mireasma locurilor natale ale înaintașilor lor bravi, țărani moldoveni.

Edda Illyés

## RECENZII

Lucia Borza:

### „JEREBETUL”

Cu subtitlul „*Din folclorul chitighăzean*”, volumul cules, prelucrat și redactat de Lucia Borza, apărut în anul trecut din inițiativa U.D.R.U. sub îngrijirea Editurii Didactice, conține o selecțiune de autentică literatură populară, cuprinzînd producții folclorice începînd cu literatura de copii pînă la proverbe și zicători, la snoave, anecdote și pînă la povești populare.

Bazîndu-se pe cunoștințe proprii, acumulate încă în anii copilăriei în satul natal, și pe datele oferite de cei doisprezece informatori, întregindu-și volumul cu fotografii proprii cu teme populare, acest volum reprezentativ ne călăuzește prin viața acestui sat bichișean din perioada dintre cele două războaie mondiale, dar și pînă în zilele noastre, așa cum o mărturisește chiar autoarea:

„*Trăind departe de satul meu natal, dorul de ai mei și de tot ce se leagă de anii copilăriei și adolescenței mele m-a determinat ca, treptat, să mă adîncesc tot mai mult în studierea limbii și a obiceiurilor strămoșilor. Astfel am descoperit frumusețea graiului limbii mele materne și am ajuns să mă întorc cu un deosebit interes spre creațiile folclorice, culegînd proverbe, strigături, datini, credințe și povești*”.

Intrunind aproape trei sute de proverbe, zicători și expresii specifice — adică „zicale” — și numărători ale copiilor de odinioară din Chitighaz, autoarea dezvăluie bogăția spirituală a satului său natal, dar și varietatea credințelor și practicilor



magice, prin înșirarea unor strigături și descintece. Acest capitol al cărții este nebănuț de bogat și stârnește curiozitatea de a compara producțiile folclorice similare din alte comune populate de români.

Cugetul vesel, gluma spirituală a chitighăzeanului găsește expresia sa grăitoare în capitolul snoavelor și al anecdotelor, dovedind înclinația spre umor al sătenilor și capacitatea lor de a face „*haz de necaz*” — mai ales haz de necazul altuia.

Ca să fac totuși și o observație critică: nu mi-a fost destul de marcantă delimitarea dintre snoave, anecdote și povești. Poate nu numai întinderea mai mare a celor din urmă motivează aprecierea de poveste, fiindcă pentru mine și „*Sluga și hidede*” sau „*Popa și țiganu*” este o anecdotă populară. Dar... să nu fim tipicari, pentru că, în fond, nu denumirea este esențială... Iar că avem de-a face cu un folclor viguros și veritabil, de aceasta ne convinge cu prisosință volumul inspirat întocmit al Luciei Borza.

E. I.

## „Monographia comunii Chitichaz”

Unul dintre cele mai frumoase volume ale colecției „*Bibliotheca Bekesiensis*” editată de *Biblioteca județeană*, în redactarea lui *Ferenc Szabó*, este negreșit volumul bilinv „*Monographia comunii Chitichaz*” de *Iosif-Ioan Ardelean*, parohul Chitighazului. Cartea, întocmită de preotul din această comună bichișeană, a fost tipărită încă cu un veac în urmă, în 1893, prin tipografia diecezană din Arad. Acum cartea a fost prelucrată, tradusă și reeditată sub formă bilingvă de *Elena Munteanu Csobai*, cercetătoarea muzeului „*Munkácsy*” din Békéscsaba.

Așa cum indică dedicația: „*Sătenilor mei*” și citatul de psalm: „*Scrie-se-va această carte pentru generațiunea viitoare*”, cartea este rodul muncii asidue de colecționare și cercetare a preotului sătesc Iosif-Ioan Ardelean, cărturar preocupat să lase posterității o monografie care să ilustreze drumul propășirii comunei de la început și până în pragul secolului douăzeci, intenția autorului fiind definită pe scurt chiar în prefață.

În mod firesc, monografia începe cu un capitol vast despre „*Trecutul și prezentul comunii*”. Aici se face o sumară incursiune în trecutul istoric al așezării, despre care datele atestă că ar fi existat încă din secolul al XV-lea. Capitolul descrie soarta localității, care nu s-a deosebit de cea a altor localități din evul mediu, când populația era terorizată de latifundiarul feudal, putând fi jefuită și exploatată după bunul plac al stăpînului pămînturilor. De fapt, asupra nedreptăților sociale preotul inimos meditează în repetate rînduri și în diferite capitole, inegalitatea socială fiind în anumite epoci istorice mai cruntă decît nedreptățile naționale.

Următorul capitol se ocupă de populația comunei. Aici se dau liste și statistici menite să dovedească existența numerică a românilor chitighăzeni. Interesante sînt listele și tabelele nominale cu numele românilor chitighăzeni, cînd găsim în registre și matricole nume ca *Săcan* și *Ciumpilă*, *Avrămuț* și *Cioban*, *Șimonca* și *Otlăcan*. Multe dintre aceste nume sînt cunoscute și azi printre românii chitighăzeni. Interesant că, în afară de apartenența după naționalitate, preotul face și o clasificare după religie și după locul nașterii. În același capitol găsim referiri valoroase privitoare la modul de trai, la portul popular, la obiceiuri și trăsături specifice ale populației românești din Chitighaz.

Următorul capitol însumează cronica colonizării românilor la Chitighaz. Elocvent este în acest sens prima însemnare a capitolului „*Evenimente de interes*”:



„La anul 1718 maghiarii din Chitichaz prin ordinul primului comite suprem al comitatului I. Lacob Löwenburg să colonizează în comuna Vareu (Gy-Vári); eară românii de acolo tot în același an să mută cu toții în Chitighaz.”

Din același capitol putem afla când s-au turnat clopotele bisericii, când a fost prăpădul lăcustelor, când s-a construit clădirea notariatului, când s-au împărțit „intravilane” noi și s-a făcut sistematizarea localității. Urmărind cele mai importante evenimente din viața comunei, începînd din anul 1718 și pînă în 1891, anul redactării cărții, autorul se dovedește un adevărat cronicar al satului său, prin munca și meritele căruia posteritatea poate afla ce s-a întîmplat la Chitighaz de-a rîndul deceniilor — chiar al secolelor. Și, deși numeroase „evenimente” par neînsemnate la prima vedere, ele dovedesc totuși drumul dezvoltării localității și ritmul propășirii și al modernizării relative din acele vremuri.

Interesantă pentru noi este segmentarea următoare a capitolelor, dovedind predilecțiile și interesele personale ale inimosului autor, pentru care dezvoltarea bisericii și a școlii înseamnă un capitol aparte și foarte însemnat în economia cărții. Demonstrînd pe de o parte legătura strînsă dintre școală, biserică și cultură, capitolul ne oferă însă și prețioase date statistice referitoare la viața românilor chitighăzeni: cîte cununii, cîte botezuri și înmormîntări s-au înmatriculat între anii 1779 și 1859, cîți dascăli sau preoți avuseser comuna, cum erau plătiți aceștia, care erau condițiile din școala de altă dată. Și pe undeva resimțim un discret suflu moldovenesc, gîndindu-ne la școala în care umblase cam în aceeași perioadă Nică din Humulești, cel care va deveni mai apoi marele nostru povestitor Ion Creangă...

Următoarele capitole informează despre administrația internă a comunei, despre situația negoțului, despre felul și modul schimbului de mărfuri, despre felul tocmelilor. Dar sîntem

informați în parte și asupra unor relații de prețuri. Totuși, analizînd viața social-economică a comunei, autorul își dă seama că agricultura are ponderea cea mai mare. Ca atare, capitolul privitor la „Starea agriculturală a comunii” este una dintre cele mai ample unități din economia monografiei, din care aflăm felul, posibilitățile și practicile de prelucrare a pămîntului, felul de proprietate și administrare a acestuia. În acest context este interesant să comparăm cifrele de producție de atunci cu producția la hectar din zilele noastre. Precum tot concludentă este și modificarea prețurilor acestor produse agricole.

În continuare, eruditul preot dedică spațiul a cîte unui capitol stării sanitare din comună, dezvoltării culturale, siguranței publice, dezvoltării industriale. Aici e interesant să menționăm atitudinea progresistă a preotului I.I. Ardelean, care știe că progresul industrial, oricît ar fi el de modest, înseamnă totuși propășirea întregii comune, creșterea bunăstării și ridicarea nivelului de trai.

În fine, ultimele capitole ale cărții sînt consacrate celorlalte religii din comună, ocupîndu-se de creștinii catolici și reformați, analizînd situația lor în dependență de categoriile sociale, ocupații și îndeletniciri ale categoriilor respective, pentru a se ocupa în sfîrșit de populația evreiască din Chitighaz.

Volumul se încheie cu o biografie și postfață competentă cu valoare științifică, semnată de Elena Munteanu Csobai.

E. I.



## TARTALOMJEGYZÉK

HOCZOPÁN Anna: Építkezési hiedelmek és rítusok . . . . .	3
MARTYIN Emilia: A tehenek hozamának megőrzéséhez, elviteléhez és visszaszerzéséhez fűződő praktikák . . . . .	18
DR. BENCSIK János: Gabonatárolók Pocsajon . . . . .	33
NÉPRAJZI ADATOK:	
A Kisinyovi Néprajzi Színházról (Moldáviai SZSZK) . . . . .	39
RECENZIÓK:	
Borza Lucia: „Jerebetul” (Illyés Józsefné) . . . . .	43
Iosif-Ioan Ardelean: „Kétegyháza monográfiája (Illyés Józsefné) . . . . .	44

## CUPRINS

Ana HOȚOPAN: Miturile și riturile de construcție Mitologia — o protofilosofie a societăților tradiționale . . . . .	3
Emilia MARTIN: Practici referitoare la păstrarea, luarea și aducerea manei vacilor . . . . .	18
Dr. János BENCSIK: Hambare la Pocei . . . . .	33
DATE ETNOGRAFICE:	
Teatrul etnografic din Chișinău (R.S.S. Moldovenească) . . . . .	39
RECENZII:	
Lucia Borza: „Jerebetul” (Edda Illyés) . . . . .	43
Iosif-Ioan Ardelean: „Monografia comunei Chitichaz (Edda Illyés) . . . . .	44
Tartalomjegyzék — Cuprins . . . . .	48



